



Histoire de l'échec d'une conversion : trente ans d'incursions missionnaires en pays Ankave (1972-2002)

Pascale Bonnemère

► To cite this version:

Pascale Bonnemère. Histoire de l'échec d'une conversion : trente ans d'incursions missionnaires en pays Ankave (1972-2002). F. Douaire-Marsaudon et G. Weichart. Les dynamiques religieuses dans le Pacifique / Religious Dynamics in the Pacific, pacific-credo Publications, pp.113-130, 2010, Cahiers du CREDO. hal-00546229

HAL Id: hal-00546229

<https://hal.science/hal-00546229>

Submitted on 13 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Histoire de l'échec d'une conversion : trente ans d'incursions missionnaires en pays Ankave (1972-2002)

Pascale Bonnemère

Avec une population dont la très grande majorité des membres s'identifient comme chrétiens¹, la Papouasie Nouvelle-Guinée est une nation profondément marquée par la présence des différentes Églises qui s'y sont implantées à partir du XIX^e siècle, lorsque des missionnaires européens catholiques ou protestants et d'autres originaires de la Polynésie et de la Mélanésie orientale furent envoyés dans les régions côtières (Swain and Trompf, 1995 : 205 ; Barker, 1999 : 240). La christianisation fut plus tardive dans les zones montagneuses du centre du pays, où les premiers contacts datent seulement des années 1930, mais aujourd'hui, rares sont les villages qui ne disposent pas d'un bâtiment, le plus souvent construit en bois et en chaume, dans lequel un homme d'Église² célèbre l'office et, parfois, apprend à lire et à écrire à la population. En d'autres termes, en Papouasie Nouvelle-Guinée comme dans toute l'Océanie, le christianisme est aujourd'hui la religion la plus représentée (Barker, 1990 : 1).

Cela étant dit, parce que les territoires de Papouasie et de Nouvelle-Guinée connurent des histoires de contact très variables et firent l'expérience de temporalités différentes, il n'est guère possible de généraliser à l'échelle de l'île tout entière, voire même de sa partie orientale uniquement. Cette variabilité se mesure « à la fois dans sa chronologie, dans les formes revêtues par le prosélytisme chrétien, ainsi que dans les productions religieuses qui en résultent aujourd'hui », comme l'exprimait Françoise Douaire-Marsaudon à propos de l'Océanie tout entière (2001 : 145).

1. En 1980, 85 % des habitants de Papouasie Nouvelle-Guinée déclaraient être chrétiens (Barker 1992 : 145). Vingt ans plus tard, c'était le cas de 96 % d'entre eux (<http://www.answers.com/topic/religion-in-papua-new-guinea>).

2. Dans le pays, selon les régions, on trouve des représentants de l'Église romaine catholique, de l'Église évangélique luthérienne, de l'Église unie (United Church), ou de celle des Adventistes du Septième Jour (SDA), sans oublier les adeptes de nombreuses Églises évangéliques protestantes dont l'influence est aujourd'hui croissante.

Dans un article paru en 1992, John Barker faisait remarquer que, malgré un tel contact, massif, des populations locales avec ce nouveau système religieux, les anthropologues n'avaient qu'exceptionnellement montré de l'enthousiasme pour son étude. En embrassant les préceptes d'une forme de pensée issue de l'Occident, les Mélanésien(ne)s devenus chrétiens auraient en effet perdu le système de croyances qui les rendait dignes d'une étude ethnographique (Barker, 1992 : 144). Il s'agit là de la version de la thèse du « *fatal contact* » que certains spécialistes appliqueraient dans leurs analyses des nouveaux mouvements religieux installés dans le pays depuis la toute fin des années 1980 (Somare, 1994 : 62) alors qu'elle avait été élaborée pour parler de l'implantation des principales Églises dans le passé (Barker, 2001 : 106). Pourtant, dans la majorité des cas, ces populations ne se sont pas laissées imposer le christianisme par les missionnaires, mais l'ont modelé et adapté en fonction de leurs propres modes de pensée religieuse. Autrement dit, la christianisation ne s'est nulle part substituée aux systèmes de représentations qui lui préexistaient; elle s'est au contraire mêlée à eux, si bien que la vie quotidienne de la très grande majorité des populations mélanésiennes aujourd'hui ne peut se comprendre si l'on appréhende la « missionnarisation » comme l'imposition d'un dogme à des gens qui n'auraient rien eu à en dire ou comme un épiphénomène sans influence sur leur vie. Étudier dans chaque contexte ethnographique la façon particulière dont ces deux ensembles de représentations forment un nouveau système culturel relève alors bien du domaine de l'ethnologie. Minimiser l'impact de la christianisation, c'est prendre le risque de décrire une société qui n'existe plus, c'est chercher à la connaître à travers les récits des anciens plutôt que par l'observation, c'est en bref adopter une démarche plus historique qu'ethnographique.

La seule exception concerne les « mouvements religieux exotiques » (Barker, 2001 : 106), autrement dit, d'une part, les « *cargo-cults* », étudiés depuis les premiers travaux ethnographiques, et tout particulièrement par l'anthropologue gouvernemental Francis Edgar Williams qui analysa le mouvement religieux qui s'appelle la « Vailala Madness » en 1923, alors qu'il n'était encore qu'assistant (Williams, 1976), et, d'autre part, les mouvements charismatiques, d'apparition plus récente et objets d'une attention remarquée (Robbins, 2004).

Dans le plus ancien des articles de Barker que nous avons cités, l'auteur notait que « certaines hautes vallées isolées » pouvaient avoir constitué une exception dans ce paysage mélanésien largement imprégné de culture chrétienne (1992 : 147). La vallée de la Suowi est l'un de ces rares endroits isolés. Bien que les Ankave aient été régulièrement visités par des évangélistes de l'Église luthérienne, appelés localement « missin » ou « pastor »³, depuis une trentaine d'années, les Ankave

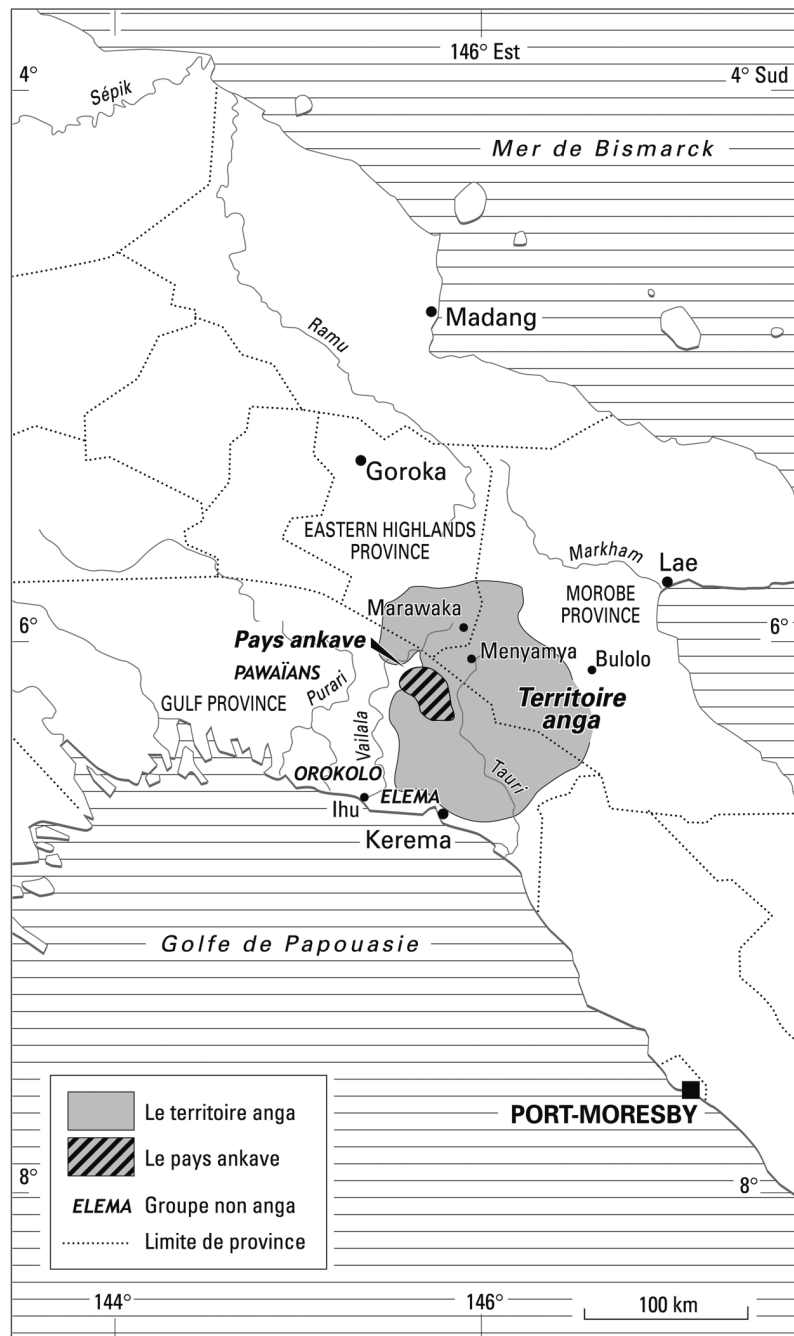
n'ont jamais vraiment adhéré au message délivré par ces hommes d'Église. Le présent article se propose d'éclairer les raisons de ce désintérêt pour la religion chrétienne, partagé à des degrés divers par tous les habitants de la vallée, et qui s'est concrètement manifesté par le renvoi de ces personnages au bout de quelques semaines ou de plusieurs années, selon les cas.

Les Ankave de la vallée de la Suowi vivent dans une région montagneuse entièrement couverte de forêt située à l'intersection de trois provinces : le Gulf, le Morobe et les Eastern Highlands. Les premiers contacts datent de la fin des années 1930 (Bonnemère et Lemonnier, 2009) mais, au milieu des années 1960, leur territoire était toujours considéré comme « non pacifié » par l'administration australienne, et, aujourd'hui encore, la modernité peine à atteindre cette vallée faiblement peuplée. Parce qu'elle est située très loin de Kerema, le chef-lieu côtier de la province du Gulf dont ils dépendent officiellement, nul fonctionnaire en poste là-bas n'a les moyens financiers ou humains pour leur rendre visite (voir carte 1). C'est donc plutôt vers Menyamya, le plus proche *patrol post* pourtant situé à deux jours de marche de la vallée de la Suowi et dans la province du Morobe, avec laquelle ils n'ont a priori rien à voir, qu'ils se tournent spontanément lorsqu'ils ont besoin d'être soignés ou qu'ils doivent rapporter un incident grave survenu chez eux. C'est aussi là que l'un des leurs se rend pour participer aux *district counsels* qui distribuent les rares subsides que la région leur accorde. Ce sont également des administrateurs du Morobe qui arrivent en hélicoptère dans les villages ankave pour qu'ils élisent leurs députés régionaux et nationaux tous les cinq ans.

Les « services » dont disposent les Ankave n'en sont pas moins inexistantes, ou presque. Ils n'ont toujours pas de terrain d'aviation, ni de poste de santé ni, a fortiori, d'école. Une équipe d'infirmiers des services sanitaires luthériens leur rend visite une à deux fois l'an pour procéder à la vaccination des bébés présents ce jour-là. Depuis 1993, un « radio-téléphone » leur permet de signaler aux autorités du Morobe des problèmes majeurs comme une épidémie ou un conflit qui tourne mal. Selon le cas, des infirmiers ou des policiers arrivent alors dans leur vallée pour enrayer la propagation de la maladie ou pour régler le différend et, parfois, emmener avec eux le fauteur de trouble présumé.

3. « Pastor » et « missin » sont deux termes de la langue véhiculaire appelée Tok Pisin. Ils sont utilisés de manière quasi interchangeable pour désigner les hommes d'Église envoyés pour évangéliser les habitants de zones reculées du pays. Localement, le terme « pastor » est employé plus volontiers pour parler de quelqu'un doté d'une formation théologique un peu poussée. Désormais, je les transcrirai sans user de guillemets.

Carte 1. Les groupes Anga en Papouasie Nouvelle-Guinée



Ainsi, en attendant la construction d'une piste d'aviation, d'un poste sanitaire qui permettrait de diminuer un taux de mortalité infantile exceptionnellement élevé (350 ‰) et celle d'une école, qui affecterait plus que tout autre chose leur mode de pensée, d'être et de vie, les habitants de la vallée de la Suowi continuent de mener une existence rythmée par de longues semaines passées à vivre dispersés en forêt et des moments, plus rares, mais socialement plus intenses, de convivialité pendant lesquels ils organisent de grands repas collectifs et participent aux rituels qu'ils jugent encore indispensables à la reproduction de leur société (initiations masculines et cérémonies de clôture de deuil essentiellement). Ce mode de vie aurait pu être malmené par la présence, parfois prolongée, d'évangélistes, luthériens pour la plupart, venus dans l'espoir de convertir les habitants de cette vallée au christianisme. Pourtant, hormis le cas d'initiations masculines dont l'organisation fut reportée d'un an en raison de l'hostilité ouverte d'un pasteur contre ces pratiques⁴, les Ankave continuent d'observer l'ensemble des rituels qui ponctuent les étapes de la vie de chacun. L'un des objectifs de cet article est d'essayer de comprendre pourquoi il en est ainsi.

L'implantation missionnaire en pays Ankave...

Bien que le pasteur luthérien allemand A.P.H. Freund, qui arriva à Menyamya en 1951, effectuât souvent des expéditions exploratoires dans des zones où les administrateurs australiens ne s'étaient pas encore aventurés, aucune d'entre elles n'atteignit l'une ou l'autre des trois vallées ankave. En septembre 1957, une mission luthérienne fut établie à Kwaplalim, une station située à quelques heures de marche de Menyamya, par le révérend Russel Weir (Wagner and Reiner, 1986 : 264 ; Fitzpatrick, 1999 : 191) et en 1990, un homme d'une cinquantaine d'années, Abraham⁵, se souvenait clairement, en effet, qu'un certain « Rasol Wia » était venu cette année-là dans la vallée voisine de Lagai (en territoire iqwaye), mais toujours pas jusque chez les Ankave. D'après les habitants de la vallée de la Suowi, qui ne disposent pas d'une mémoire écrite des événements, l'ordre relatif des visites d'évangélistes, tous de nationalité papoue, est le suivant : les deux premiers sont des Luthériens originaires de Lagai qui s'installèrent là où « les Ankave d'altitude »⁶ habitaient à l'époque (au début des

4. Comme on le verra plus loin, le pasteur Martin, installé à Ikundi entre mars 1992 et juillet 1993, empêcha les Ankave d'effectuer leurs initiations masculines. Elles eurent finalement lieu à l'automne 1994.

5. Abraham était un réfugié iqwaye qui vécut dans la haute vallée de la Suowi jusqu'à ce que des patrouilles organisées au début des années 1950 en pays Iqwaye permettent aux membres de sa famille de retourner dans leur vallée de Lagai.

6. Des Idzadze vivant entre 1 200 et 1 400 mètres d'altitude, dont les rapports avec les Iqwaye étaient et sont encore les plus étroits.

années 1970?) c'est-à-dire dans la partie orientale de la vallée, non loin de Pudzipukwo. Le premier avait bâti une église, et un homme dont le père était du clan Iqwaye Maadze et la mère une Ankave lui servait de traducteur. Mais le missionnaire harcela sexuellement deux femmes locales, et le mari de l'une d'elles, secondé par des villageois, le frappa si fort qu'il quitta les lieux. L'autre resta si peu de temps qu'il ne laissa guère de souvenir précis.

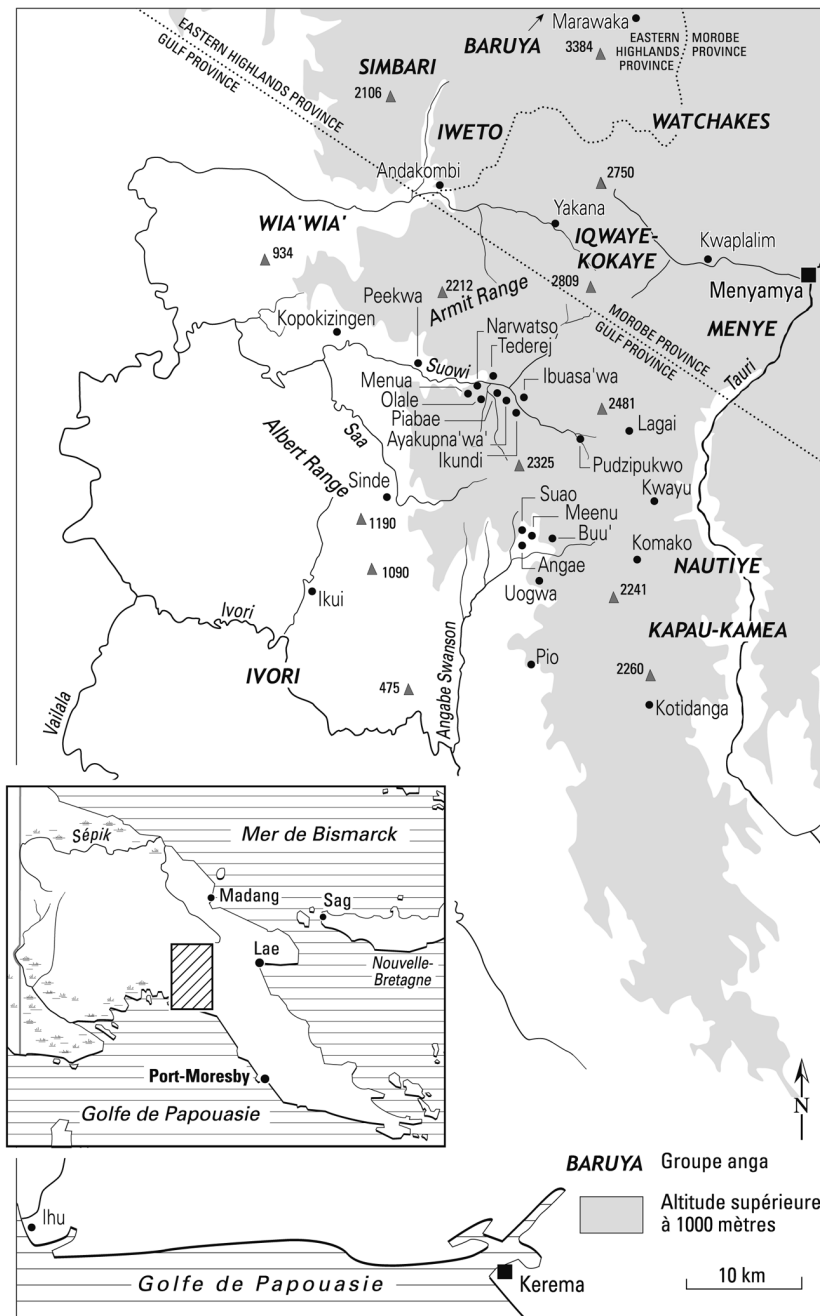
Des missionnaires papous adventistes du Septième Jour (SDA), basés à Menyamy, se trouvaient déjà à Bu'u, dans la vallée ankave de l'Angabe en 1966 (Whitehead, 1966-1967), alors que les *patrol officers* australiens prétendaient y « contacter » la population. Ils furent en tout cas les premiers évangélisateurs à fouler le sol de la portion la plus habitée du territoire parcouru par la rivière Suowi, avant que, disent-ils « nous nous installions tous, ou presque, dans les deux gros villages de Ikundi et de Ayakupna'wa (respectivement 100 et 80 personnes) ». Ce fut en l'occurrence à Subu, un village ancien situé sur le territoire du clan Iwadze que le premier pasteur SDA élit domicile⁷. Mais il dut partir suite à l'arrivée de Den, un missin envoyé par l'Église luthérienne, et du pasteur Muyu. À ce moment-là, commentent les Ankave, les deux Églises bataillaient pour exercer chacune son influence sur la vallée⁸ et les deux hommes tirèrent au sort celui qui allait pouvoir rester. Den l'emporta; quand le pasteur SDA s'en alla, il construisit sa maison à Ayakupne'wa, au centre du territoire de la Suowi, et le pasteur qui l'accompagnait entreprit de baptiser la population. Les habitants âgés de 50 ans aujourd'hui le furent à ce moment-là. Mais la lutte d'influence entre les deux Églises continua⁹ puisque, une fois Den renvoyé chez lui après qu'il eut séduit plusieurs femmes, dont l'épouse d'un homme local influent, deux évangélisateurs SDA tentèrent à nouveau leur chance à Subu, comme leur prédécesseur dans la vallée. Tous deux étaient originaires de Kainantu, une ville moyenne de la province des Eastern Highlands. Le premier partit de lui-même, voyant que les interdits sur le tabac, le porc et la chique de bétel que son Église imposait n'étaient pas acceptés par les Ankave. Le second ne supporta la vie dans ce village isolé qu'une quinzaine de jours. Mais il est bien évident que ces restrictions sur la consommation

7. Ce village n'est pas indiqué sur la carte 2 mais il était situé au sommet d'une montagne dominant au sud les hameaux de Piabae et Olale.

8. Le cas n'est pas rare en Nouvelle-Guinée : LiPuma rapporte qu'au milieu des années 1950, les Églises anglicane, luthérienne et catholique cherchaient chacune à s'implanter la première sur le territoire des Maring (LiPuma, 1998 : 622).

9. Barker soulignait récemment que « l'hostilité et les rapports conflictuels entre différents corps religieux mutuellement exclusifs » (2001 : 106) avaient souvent été surestimés dans l'analyse la plus courante des nouveaux mouvements religieux.

Carte 2. Le pays Ankave



comptèrent beaucoup dans le peu de succès des SDA dans la région, et rendent plus compréhensible la présence plus marquée des membres de l'Église luthérienne qui n'impose rien de tel.

Ce sont d'ailleurs des Luthériens qui furent ensuite envoyés dans la région afin de convertir pour de bon les habitants au christianisme et, parfois, de leur apprendre à lire et à écrire le Tok Pisin de façon à ce qu'un jour, ils puissent avoir un accès direct aux enseignements du Nouveau Testament dont les missionnaires apportent quelques exemplaires avec eux. En 1972 déjà, la vallée de la Suowi avait été brièvement visitée par l'un de ces pasteurs. En 1974, un missin s'installa à Ikundi pour deux ans, un laps de temps jugé minimal par les services luthériens de Kwaplalim pour assurer la conversion des habitants. Depuis lors, suite au départ des SDA dans les années 1980, trois autres évangélistes luthériens ont vécu dans l'un ou l'autre des villages de la Suowi durant 18 à 24 mois, mais tous durent finalement fuir sous la pression des villageois. À l'exception d'un pasteur originaire de la vallée de la Markham, située en dehors du territoire des groupes anga (voir carte 1), ils étaient tous membres de l'un ou l'autre de ces groupes. Pendant leur séjour, de nombreux Ankave furent baptisés, certains à deux reprises, par des hommes d'Église plus expérimentés venus de Menyamya ou de Kwaplalim pour l'occasion¹⁰.

En mars 1992, le pasteur venu de la Markham arriva à Ikundi où il résida pendant plus de 18 mois, non sans conséquences, cette fois, sur la vie des habitants. En effet, alors que les divers missins qui y avaient séjourné auparavant se contentaient de célébrer l'office le dimanche et essayaient de convaincre les villageois du bien-fondé des préceptes chrétiens tout en restant respectueux des croyances et des pratiques locales, ce personnage réussit à obtenir d'eux une pierre sacrée utilisée lors des initiations, qu'il fit ensuite jeter dans les latrines après le service. Si l'on voulait essayer de comprendre comment des personnages affiliés à une même Église¹¹ pouvaient adopter des attitudes aussi différentes envers les croyances et pratiques des Ankave, il faudrait probablement se tourner vers leur biographie et connaître leur lieu d'origine. Les évangélistes qui précédèrent Martin à Ikundi appartenaient tous à l'un des douze groupes linguistiques de l'ensemble Anga. Or, les 80 000 Anga ont une origine commune et parlent des langues apparentées. Sur le plan culturel, leurs organisations sociales,

10. Par exemple, le 16 juillet 1976, des Ankave furent baptisés par le pasteur Maliaki, qui était accompagné de Russel Weir, et le furent de nouveau en 1985.

11. Notons au passage qu'en Océanie, les Protestants sont réputés bien plus intolérants envers les systèmes de croyance non chrétiens auxquels ils ont affaire que les Catholiques, qui les respecteraient plus et les dénigreraient moins (Swain and Trompf, 1995 : 1997). La situation ankave ne peut rien dire sur le sujet puisqu'aucun prêtre catholique ne s'est jamais installé dans la région.



Entre juin 1992 et décembre 1993, de nombreux Ankave fréquentèrent l'église-école ouverte à Ikundi par le pasteur Martin. (Ikundi, avril 1993). © Pierre Lemonnier.

leurs représentations mentales et leurs pratiques rituelles ont un air de famille marqué. Elles sont plus similaires entre elles que ne le sont n'importe lesquelles de celles des groupes non Anga qui les entourent. La tolérance des évangélisateurs anga pour les rituels ankave vient probablement de ce sentiment de partage d'une identité culturelle.

L'objectif initial de Martin était de rester sur place quatre ans ; il fit donc construire à Ikundi, le plus gros hameau de la vallée, une grande maison pour sa famille, ainsi qu'une église-école où une quarantaine d'enfants et d'adultes se rendirent cinq fois par semaine pendant un an (photo). Quand nous arrivâmes en mars 1993 pour séjourner trois mois chez nos hôtes, sans rien savoir de la présence d'un évangéliste dans le village voisin, les habitants de la vallée avaient été divisés en deux groupes : ceux qu'il appelait « les bonnes gens » et ceux qu'il qualifiait de « gens de Satan ». Les premiers revêtaient des habits à l'européenne et se rendaient régulièrement à l'office dominical. Ils avaient accepté de résider en permanence dans les villages et avaient le droit d'aller à l'école. Les autres avaient conservé leurs vêtements en écorce battue ; ils ne s'intéressaient guère à ce qui se passait à l'église, continuaient à vivre une grande partie de leur temps dispersés dans la forêt et se voyaient interdire l'accès

à l'école. Quand la rumeur se répandit qu'une cérémonie d'initiation allait être bientôt organisée, le pastor menaça de partir, de fermer l'école et d'appeler la police, au prétexte – fallacieux¹² – que suivre les « manières de Satan » était contraire à la loi du pays. L'expert rituel responsable des cérémonies d'initiation résista pendant plusieurs semaines mais finalement en abandonna l'idée et retourna lui aussi sur les bancs de l'école en novembre 1993 (voir note 4).

Pourtant, un an plus tard, en décembre 1994, tous les jeunes garçons de la vallée avaient été initiés, et les principaux protégés de l'homme d'Église s'étaient trouvés au nombre des plus zélés des hommes adultes participant au rituel. Tel fut notamment le cas de celui qu'il avait pris pour traducteur, qui s'était emparé d'un des objets sacrés conservés par le maître des initiations et les lui avait remis : il prépara notamment le repas de jus de pandanus rouge qui permet de lever les interdits alimentaires et clôt la période des rituels.

Résumons. Entre juin 1992 et décembre 1993, une bonne moitié des Ankave de la Suowi assistaient à l'office du dimanche et apprenaient à lire et écrire avec enthousiasme : ils étaient ceux qui, selon le pastor, « écoutaient la parole de Dieu ». Pour la première fois, un évangéliste avait exprimé un profond mépris pour leurs pratiques rituelles et leur système de croyances (Douaire-Marsaudon, 2001 : 146). Il avait insulté leurs ancêtres en les rangeant du côté de Satan et était même allé jusqu'à convaincre les nouveaux chrétiens que, maintenant qu'ils étaient baptisés, ils pouvaient être qualifiés de vrais êtres humains¹³. Parce qu'il impliquait un déni flagrant de l'humanité de leurs parents et grands-parents, ce message avait vraiment du mal à passer. Notons que même au plus fort de l'activité de l'évangéliste venu de la Markham pour réduire le bastion de « païens » que représentait la vallée de la Suowi, un malaise avait persisté, la plupart des villageois n'ayant guère compris le point de vue du missionnaire, autrement dit l'utilité ou l'intérêt de se débarrasser des objets sacrés manipulés lors des initiations ou celui d'écrire les formules accompagnant les magies de chasse sur un morceau de papier avant de les jeter dans le feu. L'expert rituel attribua même les maladies de peau dont un nombre important d'habitants fut soudainement affecté à la destruction de la pierre sacrée, révélant à tous le danger potentiel que leur faisait courir un tel geste.

12. Ce prétexte était fallacieux puisque le respect de toutes les religions est inscrit dans la Constitution du pays : la Papouasie Nouvelle-Guinée est une nation chrétienne, mais toutes les autres religions y ont également le droit de pratiquer leur culte et de se développer (Somare, 1994 : 62).

13. En Tok Pisin : « Mipela drink wara tambu pinis, na mipela kamap man ». Notons qu'en Papouasie occidentale, les Indonésiens ont tendance à ne conférer la qualité d'être humain qu'aux habitants convertis au christianisme, les autres étant rangés du côté des « hommes de la forêt », assimilables aux animaux (Hontheim, 2003 : 411).

L'homme d'Église avait exprimé avec violence sa condamnation des rituels envisagés, mais les dernières cérémonies d'initiation ayant eu lieu en 1986, les garçons prenaient de l'âge. L'expert rituel commençait d'envisager l'organisation de nouvelles initiations, afin que ceux-ci deviennent des jeunes hommes suffisamment forts sur le plan physique et mental pour pouvoir affronter d'éventuels ennemis, et pour qu'ils apprennent certains des secrets masculins dont la transmission demeurait nécessaire aux yeux du plus grand nombre. Dès le départ du pastor de la Markham, les habitants de la vallée se rassemblèrent donc pour organiser de nouveaux rituels masculins. C'est ainsi qu'à l'automne 1994, tous, sans exception, participaient à l'initiation de 26 garçons âgés de 10 à 15 ans.

Bien que Martin ait quitté Ikundi de son plein gré, il avait certainement ressenti l'hostilité grandissante des villageois à son égard. Outre l'absolu manque de respect dont il avait fait preuve vis-à-vis des croyances et des pratiques locales, il les avait obligés à travailler dur à la construction, non seulement de l'église-école, mais aussi de sa propre maison. En décembre 1993, juste avant son départ, il proposa à une quarantaine d'Ankave de venir avec lui dans la vallée de la Markham dont il était originaire, mais leur demanda 10 kinas en échange.

Bien des années plus tard, des Ankave me racontèrent qu'ils furent pris en pitié par leurs hôtes des deux missions luthériennes qu'ils visitèrent, près de la ville de Lae, chef-lieu de la province de Morobe (voir carte 1). Ceux-ci versèrent à l'évangéliste une grosse somme d'argent – du moins aux yeux des Ankave – ainsi que quelques vêtements afin d'aider tous ces villageois dans le besoin. Mais la redistribution n'eut jamais lieu et Martin finit par comprendre qu'il n'était plus le bienvenu dans la vallée de la Suowi. De fait, il n'y retourna jamais.

Commentant les relations qu'ils avaient entretenues avec les évangélistes ayant longuement séjourné dans leur vallée, les Ankave de la Suowi nous racontèrent que, s'ils avaient fini par tous les chasser, c'était au bout du compte en raison de comportements aussi répréhensibles que celui-ci, mais plus souvent associés à des liaisons sexuelles que les hommes d'Église eurent avec certaines femmes du village qu'ils avaient séduites ou tenté de séduire. Dans le cas du pastor de la Markham, ses diverses attitudes irrespectueuses (dénigrer les pratiques rituelles de leurs ancêtres, jeter des objets sacrés dans les latrines, ne pas redistribuer l'argent donné pour eux par leurs hôtes de Lae, et leur demander de l'argent pour leur voyage) finirent par être ressenties comme inacceptables, et cela en dépit des leçons de lecture et d'écriture qu'il leur dispensait et que tous appréciaient. Ces comportements, qui sont non seulement considérés comme condamnables localement mais aussi en désaccord avec les préceptes chrétiens, ont contribué pour une large part à ce que les Ankave jugent indésirable l'installation d'un nouveau pastor dans leur vallée.

C'est ainsi qu'au début de l'année 1994, peu après leur retour de la ville, un autre homme d'Église luthérien, plus éduqué que les précédents ne serait-ce que parce qu'il parlait anglais, subit en quelque sorte les conséquences du comportement brutal et malhonnête de son prédécesseur. Jamis, un Ankave, avait entre-temps décidé de se former au métier de missin à Menyamya. Avec le consentement de la population, il empêcha le nouveau pastor de s'installer durablement, et au bout de deux mois, celui-ci dut faire ses valises. Jamis était revenu dans son village avec l'idée que sa position d'homme né sur place et de missin dissuaderait tout autre évangéliste de s'installer et de lui faire concurrence. Il avait raison. Mais il ne réussit pas pour autant à rassembler ses co-villageois aux offices du dimanche, peut-être parce que lui-même ne renonça jamais totalement à participer aux cérémonies traditionnelles. Un jour, il nous fit remarquer qu'il danserait et chanterait pour chasser l'esprit de son épouse défunte comme ses ancêtres l'avaient toujours fait, car, même si sa tombe était marquée d'une croix, elle aurait été ravie qu'une cérémonie de clôture de deuil soit organisée pour elle. Jusqu'à nouvel ordre, il est également l'un des premiers hommes adultes présents sur les lieux des cérémonies *Serwange*' organisées chaque fois qu'un homme est père pour la première fois. Les spécialistes de la christianisation en Océanie ont mis l'accent sur le malaise ressenti par les pasteurs officiant dans leur propre communauté et constaté que les plus efficaces des hommes d'Église étaient ceux qui ne connaissaient rien de la culture des gens chez lesquels ils s'installaient (Swain and Trompf, 1995 : 198-199).

Et en effet, par la fermeté et la violence avec lesquelles il affirmait la supériorité des croyances chrétiennes sur celles des ancêtres des Ankave, le pastor venu de la vallée de la Markam aurait pu avoir raison des pratiques rituelles ankave, d'autant plus que tous appréciaient de pouvoir bénéficier de son enseignement de la lecture et de l'écriture. Mais ce ne fut pas le cas, et la révolte devant un tel mépris des éléments les plus constitutifs de leur culture l'emporta finalement.

... pour quel résultat ?

Jusqu'en 1999, l'office du dimanche célébré par Jamis, l'évangéliste ankave, n'était fréquenté que par une petite minorité d'hommes et de femmes ; et en 2002, il avait été totalement abandonné. À l'automne 2006, c'était toujours le cas. Mais Jamis en voulait davantage à l'Église luthérienne de Menyamya qui ne l'avait jamais payé pour son travail de missin qu'à ses parents, voisins et amis qui délaissaient ses services. Avant d'apprendre le métier d'homme d'Église, il avait tenté de devenir infirmier, mais les services de santé lui avaient refusé l'accès à cette formation, car il ne savait pas lire. Il essaya également d'ouvrir un petit magasin de brousse, mais personne ne

venait lui acheter les quelques produits (riz, boîtes de conserve de poisson, allumettes, savon, etc.) qu'il avait posés sur l'unique étagère de la petite cabane construite près de sa propre maison. Finalement, même sa tentative de gagner un peu d'argent en tant que missionnaire local échoua.

Ainsi, à rebours de ce qui s'observe habituellement en Papouasie Nouvelle-Guinée, la vallée de la Suowi fut, au fil des années, de moins en moins marquée par la présence et le discours missionnaires.

De nombreuses questions se posent alors : cette présence sporadique d'évangélistes, et le manque de pression qu'elle a exercé, constituerait-elle la raison principale du peu d'attractivité que le message chrétien revêt aux yeux des Ankave ? Sans doute, de même qu'a joué un rôle dans leur décision de ne plus accueillir d'hommes d'Église chez eux l'attitude irrespectueuse de la plupart de ceux qu'ils ont connus. Entre des missins anga trop à l'écoute de la cosmologie locale¹⁴ pour qu'un nouveau système religieux puisse s'imposer et un pasteur trop radical dans sa volonté de détruire les objets manipulés lors des rituels initiatiques, il y avait peu de place pour que des croyances nouvelles s'installent durablement.

Sans minimiser l'impact qu'a eu l'attitude profondément irrespectueuse de ce pasteur de choc sur leur décision¹⁵ de ne plus accueillir de nouveaux hommes d'Église chez eux, je crois qu'il faut chercher ailleurs les raisons du manque d'intérêt des Ankave pour le message chrétien. Ailleurs, c'est-à-dire non pas seulement du côté des gens d'église et des institutions luthériennes installées dans la région, mais aussi du côté de la société Ankave elle-même, de sa cosmologie ou de son organisation sociale. Des facteurs liés notamment à l'histoire des migrations sur quelques centaines d'années et des installations et déplacements successifs à travers certaines portions méridionales du territoire anga pourraient également avoir joué un rôle.

Il y a plusieurs centaines ou milliers d'années¹⁶, les Ankave faisaient partie d'une seule entité regroupant les ancêtres des membres de la plupart des groupes Anga et vivaient non loin de l'actuel Menyamya. Suite à des conflits internes, ils furent repoussés progressivement vers le sud-ouest, dans une région de basses terres,

14. Comme on l'a vu, le fait que ces missins étaient originaires de groupes Anga voisins a probablement joué un rôle dans la bienveillance dont ils ont fait preuve à l'égard de pratiques rituelles proches de celles que leurs parents avaient connues dans le passé.

15. Le terme de décision n'est peut-être pas le meilleur dans la mesure où aucun Conseil des anciens ou autre instance décisionnelle n'existe dans cette société. Disons alors plutôt que *de facto*, aucun homme d'Église venu de l'extérieur ne fut accueilli favorablement par les Ankave de la vallée de la Suowi après 1994.

16. On ne peut malheureusement pas être plus précis, mais des études de biologie moléculaire ont montré que certains groupes Anga actuels avaient cessé de pratiquer des intermariages il y a plus de mille ans (Bonnemère, 1996 : 138).

après avoir séjourné au cours des siècles dans les nombreuses vallées intermédiaires. Aujourd'hui, les propos des Ankave sont marqués par cette période appartenant à un passé ancien, au cours de laquelle, vaincus, ils durent quitter leurs villages et leurs terres d'origine. C'est sans doute à cet épisode ancien qu'il faut rapporter l'inquiétude latente transparaissant dans les propos et les pratiques rituelles des Ankave. La majorité des formules qu'ils prononcent et des gestes qu'ils effectuent pendant la petite enfance de leur progéniture renvoient en effet à l'état démographique de leurs voisins Iqwaye, qui sont plus nombreux qu'eux et qu'ils perçoivent comme en meilleure santé. Bien qu'ils se soient intermariés avec eux au cours du XIX^e siècle et qu'ils continuent parfois de le faire, les Ankave ne peuvent oublier les rapports tendus qu'ils entretenaient dans le passé et leur position de faiblesse vis-à-vis d'eux.

C'est ainsi qu'en dépit de l'arrêt des combats intertribaux il y a une quarantaine d'années, la peur d'être envahis par ces voisins Iqwaye émerge facilement dans les esprits des Ankave de la vallée de la Suowi, comme un incident dont j'ai été témoin en 1990 l'atteste. Lors d'une nuit de juillet, une femme, appelons-la Idzi beri, raconta qu'elle fumait devant l'entrée de sa maison lorsqu'elle aperçut plusieurs hommes longeant la rivière. Elle en conclut immédiatement que des ennemis tentaient d'attaquer le hameau¹⁷. Mais ce qui est le plus surprenant dans cette histoire, c'est que ses voisins considèrent l'interprétation qu'elle fit de ce qu'elle avait vu – ou cru voir – comme plausible. Ils sortirent tous de chez eux munis de leur arc et de leurs flèches et se postèrent au point culminant du village d'Ayakupne'wa. Le chemin pour l'atteindre passait devant notre maison et je fus donc réveillée par le bruit de leurs déplacements et leurs chuchotements. Après deux heures passées à commenter l'alerte donnée par Idzi beri, les hommes décidèrent finalement que la fumée dégagée par sa pipe de bambou avait obscurci sa vision et retournèrent se coucher.

Cet incident est révélateur de la vulnérabilité que les Ankave ressentent encore vis-à-vis de leurs voisins, longtemps après que la région a été pacifiée par les Australiens. Ils ne sont pas assurés que leur présence dans ce territoire forestier fertile soit un acquis définitif, mais la considèrent comme une situation qu'ils doivent défendre face à des attaques extérieures toujours possibles. Lorsque débute le rituel *Sewange'*, autrement dit le troisième et dernier stade des initiations masculines, le jeune homme dont le premier enfant vient de naître est d'ailleurs toujours accueilli par des phrases faisant directement allusion à un assaut ennemi.

Notons que, pendant la sécheresse qui frappa la région en 1997, des Iqwaye quittèrent leur vallée majoritairement couverte de savane anthropique pour trouver

17. Les attaques ennemies se passaient en effet le plus souvent de nuit.

refuge et nourriture de l'autre côté de la montagne qui sépare leur territoire de celui de leurs affins de la vallée de la Suowi, où ils séjournèrent plusieurs semaines. Les Ankave finirent par ressentir que leur propre santé était menacée par l'arrivée de ces nouvelles bouches à nourrir en ces temps difficiles et incertains.

Il est évident que notre arrivée en mars 1993 ne contribua pas à calmer les interrogations de nombreux Ankave qui réalisèrent, un dimanche de la fin 1992, que les jugements énoncés par leur évangéliste chevronné et sûr de son fait le conduisaient finalement à des actes destructeurs d'objets qu'ils considéraient, eux, comme indispensables à la reproduction de leur société. Bien que la pierre sacrée ne constituât pas un objet de première importance pour la tenue des initiations, puisqu'on pouvait s'en procurer une autre en l'achetant dans une vallée voisine, la volonté du pastor Martin d'empêcher les Ankave d'organiser des rituels initiatiques était bien réelle. Pendant notre séjour, la césure entre deux groupes de villageois qu'il qualifiait d'opposés fut amplifiée par les propos sans nuances de cet homme d'Église : « les gens doivent faire un choix, dit-il, car il n'est pas possible d'être un bon chrétien et de continuer à agir comme le faisaient leurs ancêtres ». Le simple fait de mentionner Dieu et des pratiques rituelles ou des croyances ancestrales dans une même phrase le mettait hors de lui. Cette attitude extrême, mal vécue par des gens qui n'avaient pas réclamé la présence d'un nouvel évangéliste dans leur vallée, se mêla au sentiment que leurs pratiques avaient peut-être malgré tout quelque valeur. Un couple d'anthropologues avait en effet passé de longs mois à observer leurs rituels, à participer à leur vie quotidienne, à recueillir des mythes et des généalogies, à poser toutes sortes de questions sur la façon dont ils concevaient et ordonnaient les éléments composant le monde qui les entourait.

Dans un contexte de rivalité intertribale latente et d'estime d'eux-mêmes revigorée sans doute par l'arrivée et le séjour de « leurs » ethnologues, les initiations masculines continuèrent d'être considérées comme une institution essentielle de la vie contemporaine. Les Ankave ne sont toujours pas prêts aujourd'hui à les abandonner trop rapidement¹⁸, car, comme ils l'expriment souvent, « l'église est une bonne chose pour renforcer l'esprit, mais seuls les rituels masculins sont capables de fortifier les corps de nos garçons, qui ont besoin d'être courageux et solides pour défendre la communauté tout entière ». Cela reste vrai aujourd'hui, malgré l'absence de réelle menace de la part des groupes voisins, leurs ennemis d'hier.

18. Alors qu'ailleurs dans le Pacifique où le christianisme est depuis longtemps implanté, les principaux rituels continuent d'être pratiqués, en Papouasie Nouvelle-Guinée, la christianisation rime le plus souvent avec l'abandon des rituels, en tout cas initiatiques. Dans le cas ankave, il était impensable pour le pastor de la Markham de concilier les deux formes de pensée et d'action religieuses.

La façon dont les Ankave se perçoivent eux-mêmes, comme un groupe ayant besoin, comme par le passé, de se protéger contre des attaques potentielles, pourrait donc bien être une des principales raisons qui les pousse à continuer d'organiser leurs rituels masculins. Après les années 1992-1993 pendant lesquelles ils souffrirent d'irrespect, et connurent l'insulte et la violence, ils refusèrent qu'un nouvel évangéliste venu de l'extérieur s'installe dans leur vallée. Depuis, c'est donc Jamis, cet Ankave de la Suowi revenu au village après avoir été formé au métier de missin près de Menyamya, qui est censé leur apporter la parole chrétienne, avec le peu de succès que l'on sait. Ce n'est pas lui, en tout cas, qui risquerait de mettre en péril le système de pensée et les pratiques rituelles locales. Parce que sa formation d'évangéliste ne l'a aucunement conduit à rejeter les fondements de sa culture d'origine, et parce que les rapports entretenus entre les Ankave et les hommes d'Église venus de l'extérieur du territoire anga ont été le plus souvent difficiles, il n'est pas impensable que cette situation perdure et que, à la différence de tant de populations de Papouasie Nouvelle-Guinée, le message chrétien ne parvienne pas à faire son chemin dans les esprits des femmes, des hommes et des enfants qui habitent la région. En 2003, 40 garçons furent initiés dans la vallée de la Suowi et aucun évangéliste ne s'était toujours aventuré chez eux en 2009.

Ainsi, la persistance des fondements de la cosmologie locale, l'histoire des migrations forcées associée à la crainte d'un retour à une situation antérieure malheureuse, et une situation démographique pour eux préoccupante car aussitôt comparée à celle de voisins apparemment plus fortunés et prolifiques, créent un contexte qui a pu favoriser la résistance aux leçons des évangélistes luthériens et adventistes du Septième Jour. Ces leçons n'ayant pas toujours été appliquées à la lettre par ceux-là mêmes qui les prononcent, c'est sans l'ombre d'un malaise, remords ou sentiment de culpabilité que les Ankave chassèrent le dernier homme d'Église qui s'est présenté dans leur vallée, en 1994. Avec désormais leur propre pasteur comme alibi, ils refusent d'en accueillir de nouveaux et continuent régulièrement à repousser les esprits de leurs morts aux frontières de l'espace habité, à fêter la naissance d'un premier enfant d'un couple et à procéder à l'initiation de leurs garçons.

Nul ne sait combien de temps cette situation durera, d'autant qu'en 2006, deux familles de la vallée de la Suowi avaient rejoint la « Revival Church of Papua New Guinea »¹⁹. Cette année-là, elles n'avaient pas réussi à convaincre d'autres villageois

19. Les deux hommes adultes de ces familles avaient découvert cette Église lors d'un séjour en ville et d'un emploi saisonnier. De retour au village, chacun réussit à convaincre son épouse de suivre le même chemin.

de se joindre à eux, notamment parce que bien peu d'Ankave sont prêts à cesser de fumer et de chiquer le bétel comme cette Église l'exige. Certains mettaient en avant le fait que leur pays était une *free country* et que personne ne pouvait les empêcher de vivre comme ils l'entendaient. Cette situation, où les interdits imposés par une Église en constituent en quelque sorte sa marque distinctive, est fréquente en Nouvelle-Guinée. Comme le montre M. Jeudy-Ballini, ce sont d'ailleurs les interdits plutôt qu'un système particulier de croyances religieuses qui, chez les Sulka, caractérisent les Adventistes du Septième jour (SDA) par opposition aux catholiques « qui n'ont rien changé de leur mode de vie » (2002 : 66, 72). Il est aujourd'hui impossible de savoir ce qu'il adviendra chez les Ankave, mais il est probable qu'une Église qui n'impose pas à ses membres de renoncer à certains des plaisirs de la vie d'antan a plus de chances de s'implanter durablement qu'une autre qui bannit le tabac et la chique de bétel, quand ce n'est pas la viande de porc. L'histoire l'a d'ailleurs montré puisque l'Église adventiste du Septième jour ne s'est jamais installée durablement, alors que les Luthériens, qui ne requièrent le respect d'aucun interdit alimentaire, sont restés plus longtemps.

Bibliographie

Barker, John

- 1990 "Introduction: Ethnographic Perspectives on Christianity in Oceanic Societies". In John Barker (ed.), *Christianity in Oceania : Ethnographic Perspectives*. Lanham : University Press of America ("ASAO Monograph Series" 12), pp. 1-24.
- 1992 "Christianity in Western Melanesian Ethnography". In James G. Carrier (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley : University of California Press, pp. 144-173.
- 1999 "Religion". In M. Rappaport (ed.), *The Pacific Islands*. Honolulu : The Bess Press, pp. 234-245.
- 2001 "Afterword". In J. Robbins, P. Stewart, et A. Strathern (eds), "Charismatic and Pentecostal Christianity in Oceania", *Journal of Ritual Studies*, 15(2) [numéro spécial], pp. 105-108.

Bonnemère, Pascale

- 1996. *Le pandanus rouge : corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris : CNRS Éditions / Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

Bonnemère, Pascale et Lemonnier, Pierre

- 2009 "A Measure of Violence: Forty Years of 'First Contact' among the Ankave-Anga (Papua New Guinea)". In M. Jolly, S. Tcherkézoff et D. Tryon (eds), *Oceanic Encounters: Exchange, Desire, Violence*. Canberra : ANU E Press, pp. 295-333.

- De Hontheim, Astrid,
2003 "Évangélisation catholique des Asmat en Papouasie occidentale : une composante de 'l'humanisation' ?", *Anthropos*, 98 : 407-419.
- Douaire-Marsaudon, Françoise
2001. "Table ronde 'La christianisation'", *La pensée*, 325 : (Janvier/mars).
- Fitzpatrick, P.
1999 "The A.P.H. Freund Collection of New Guinea Artefacts held by the South Australian Museum", *Records of the South Australian Museum*, 31(2), pp. 181-214.
- Jeudy-Ballini, Monique
2002 "Le christianisme revisité ou : le meilleur de la tradition". In C. Hamelin et E. Witterschein (eds), *La tradition et l'État : églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. Paris : L'Harmattan (*Cahiers du Pacifique Sud Contemporain* 2), pp. 59-81.
- Lipuma, Edward
1998 "The Genesis of Maring Christianity: The First Quarter Century, 1955-1980", *Ethnohistory*, 45(4) : 621-655.
- Robbins, Joel
2004 *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley : University of California Press ("Ethnographic Studies in Subjectivity").
- Robbins Joel, Stewart Pamela, et Strathern Andrew, (eds)
2001 "Charismatic and Pentecostal Christianity in Oceania", *Journal of Ritual Studies*, 15(2) [numéro spécial]. Pittsburgh : Department of Anthropologie, University of Pittsburgh.
- Somare, Michael
1994 "Interaction entre le gouvernement et la religion en Papouasie-Nouvelle-Guinée", *Conscience et liberté*, 47 : 57-65.
- Swain, Tony and Trompf Garry
1995 *The Religions of Oceania*. Londres et New York : Routledge.
- Wagner, Herwig and Reiner Hermann, (eds)
1986 *The Lutheran Church in Papua New Guinea: The First Hundred Years (1886-1986)*. Adelaide : Lutheran Publishing.
- Whitehead, P. G.
1966-67 *Ihu patrol report n°3*.
- Williams, Francis E.
1976 *The Vailala Madness and Other Essays* (introduction de Erik Schwimmer). Londres : C. Hurst & Company.

Source Internet

<http://www.answers.com/topic/religion-in-papua-new-guinea>, (page consultée le 03/05/2010).